



TITLE:

ナベールにおける「自己を問うこととしての自己を理解すること」

AUTHOR(S):

山内, 誠

CITATION:

山内, 誠. ナベールにおける「自己を問うこととしての自己を理解すること」. 宗教学研究紀要 2010, 7: 65-77

ISSUE DATE:

2010-12-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/131929>

RIGHT:

ナベールにおける「自己を問うこととしての自己を理解すること」

山内誠

Le se comprendre comme le se questionner chez Jean Nabert

Makoto YAMAUCHI

Jean Nabert est un philosophe qui s'est concentré sur le problème du “se comprendre” par une conscience. Cet article a pour but de décrire une caractéristique remarquable de sa pensée à l'égard de ce problème. Pour cela, d'abord je lis son inédit: *La conscience peut-elle se comprendre ?*. Il y questionne fondamentalement du “se comprendre” et décrit son essence comme “se questionner”. D'après lui, le se comprendre n'est rien autre que l'acte d'un se questionnant qui est au-delà de toute réponse. Ensuite, je considère comment ce concept anime la réflexion concrète dans *Element pour une éthique* qu'est écriture centrale et la plus régulière par Nabert. Dans ce livre, la tâche de la conscience cherchant à se comprendre est poursuivie à travers réflexion sur les expériences négatives à savoir la faute, l'échec, solitude. On y voit le se comprendre comme le se questionner paraît pour un examen moral sans fin conduisant vers le noir de ne pas comprendre. De là commence une régénération de soi qu'est un hommage pour se comprendre, mais son processus n'est pas encore séparé du se questionner toujours.

はじめに

「汝自身を知れ」が、哲学の最初のモットーであるとするなら、「自己を理解すること se comprendre」は、最も古い哲学的課題のひとつであるといえる。ジャン・ナベール¹は、この「自己を理解する」ことを自らの哲学の根本にすえた思想家のひとりである。ナベールにとって、哲学的意識の目覚めとは、自己を理解する意識の目覚めのことであり、哲学の

到来は、自己理解的意識の到来に等しい。倫理も宗教も、その根源は自己を理解する意識のうちにあり、そこからして初めて、それらの本来の意義も理解することができる。

では、意識は何によって自己を理解するのか。それは、反省によって以外にはありえない。ナベールの思想は独創的なものだが、それは、いわゆる「反省哲学」という伝統的背景を持っている。ナベールが、辞典の項目のために書いた論文の言葉を借りれば、反省哲学とは、「メヌ・ド・ビラン以来の、フランス思想の代表的な流れ」²であり、それに属する思想家としてビラン、ラシュリエ、ラニョー、ブランシュヴィックらの名が、またその淵源たる思想家として、デカルトの名と、ビランと並んで反省哲学に重要な思想家として、カントの名が挙げられている。

ただし、ナベールによれば、反省哲学の伝統は必ずしも反省的分析の可能性を十分に汲みつくしてきたとはいえない。それが、もっぱら知的経験と知性のはたらきに反省の目を向けてきたのに対して、ナベールは、道徳的経験や宗教的経験のような、「自我の命運が結びついた、より具体的な経験」³へと反省が向けられなければならないと考える。この経験は、知的経験とは根本的に異なる領域に属している経験であり、したがって、それに向けられる反省も、知的経験に対するものとは異なるものでなければならない。そこで、ナベールは、反省について、その「自己を理解する」という根本の意義から改めて問い直すとするのである。

本論は、ナベールがどのように意識の自己理解について問い直し、自らの哲学のうちに取り入れたのか記述することを目的とする。そのために、まずはナベールの遺稿である、草稿「意識は自己を理解することができるか」⁴を読解する（一）。この草稿はナベールの遺稿集である『神の欲望』に収められている 1934 年に書かれたとされるテキストである。遺稿であり、草稿であるこのテキストには記述において不十分な点、不明瞭な点も少なからずあるが、ナベール哲学の理解のために、それを補ってあまりある意義を持つテキストであるといえる。そこではタイトルの通り、意識は自己を理解することができるのか、できるとすれば、それはどのようにしてかが論じられており、それはナベールの哲学そのものの可能性が論じられているに等しい。実際、この草稿のうちには、後のナベールの著作で詳しく展開されることになる、ナベール哲学の本質的要素がちりばめられている⁵。本論が強調したいのは、ナベールが「自己を理解する」ことを「自己を問う se questionner」こととして理解しているという点である。

それから、ナベールの主著である『倫理学要綱』によりながら、自己理解と自己を問うこととの関係が、具体的経験へ向けられた反省において、どのように働いているのを確認したい（二）。そして最後に、その関係がその後のナベール哲学においてどのように継続していくのかについて補足する（おわりに）。

一、「意識は自己を理解することができるか」

「意識は自己を理解することができるか」。この問いに答えるため、ナベールは「意識が自己を理解する」とは厳密にはどのような事象であるのか、改めて問い直そうとする。

まず草稿の冒頭で、ナベールは実在を理解しようとする思考が、唯一実在的なものである個別的なものへと向かうときに会う困惑について語っている。それはすなわち、「個別的なものは、それ自身とは別のものによって、個別的なもののうちに具体化される法則によってか、…それよりも大きな他の個別的なものによってのみ理解されうる」(DD406)という事態に関する困惑である。そのように理解されることによって、当の個別的なものの個別性は、前者によっては知的観点から無視しうるものとして、後者によってはより大きな別の実在の単なる構成要素として、取り逃がされてしまうことになる。そして、自己を理解しようとする意識も、時間空間的に限定された個別的意識としてのみ実在する限りは、この「個別的なものを統合しようとする形式の専制」(ibid.)に面している。

ナベールにとって、意識の個別性は決して絶対的なものではない。むしろ、その個別性の絶対性を切り崩すところにナベールの反省の課題はあるといってもよい。しかしながら、同時に、個別的な意識としてのみ意識は実在するというのも、ナベールの強固な主張である。それゆえ、反省とは、現に自己を理解しようと努力している個別的意識の反省としてしかありえないのであり、この反省する意識の個別性をスポイルする「形而上学の根源的な悪徳」(ibid.)を、ナベールはまず何よりも先に退けられねばならないと見なすのである。

もし、意識の個別性をスポイルしてもかまわないという形而上学的立場に立つならば、自己理解とは「意識がなした発見に先立って存在する秩序のうちに自らの立場を固定し、それによって自らに満足を与える操作」(ibid.)として規定されるだろう。しかし、真の反省、真の自己理解とは、「満足」によってではなく、「不満足」によって特徴付けられるというのがナベールの考えである。そこに、「自己認識 *se connaître*」とは区別される自己理解の固有性がある。

認識とは、与えられた対象に向かうものである。それが不完全にしか与えられていない場合、認識はそれを完全なものにし、満足しようとする志向を持っている。その場合、狙われている対象は、その全様が明らかにはなっていないにしても、少なくとも与えられていることは確かなのだから、知識を蓄積することによって対象が把握される可能性、「満足への志向の満足の可能性」(ibid.)は決して手放されることはない。

それに対して、自己理解においては、与えられた対象というものは存在しない。なぜなら、意識が理解しようとしているのは、その自己自身であって、それは理解しようとする

行為に先立って予め与えられたものではないからである。したがって、「意識は、対象への志向の可能な一致の観念によっては自己を理解することはできない」（DD406）のであり、自己理解への志向を満たすことのできないという本質的な「不満足」と、その不可能性を証しする「不安inquiétude」⁶を絶えず携えることになるのである。

そういうわけで、「自己を理解するse comprendre」という形式に含まれる「自己se」とは、理解されるべきものの本性や存在を意味しているのではない。自己理解の「自己」とは、ただ「主体も対象もないひとつの行為であって、その自己は、それ自身への密接性を印しているのと同時に、行為がそれによって自らを生み出したイニシアチブを強調しているに過ぎない」（DD410）。すなわち、それは意識が自己を理解しようとするときに生まれるところの、自己理解のはたらきが自己自身へ向かうことによって生じる意識の二重化を意味しているに過ぎない。それは意識に与えられる対象でもなければ、対象がそれに与えられる主体を意味しているわけでもなく、主体も対象もない単なる自己理解のはたらきを意味しているのである。こうして、自己理解の自己を一種の「形而上学的中立性」⁷のうちに置くことによって、ナベールは自己理解をあらゆる前提から自由になった、「根源的探求」（DD411）へともたらそうとするのである。

主体の前提すら排除することによって、ナベールは自己理解を、不可避に思われる二つの選択から救いだす。それは、第一には「自己を自己自身とは他なるものによって理解するのか、自己自身によって理解するのか」（DD410）という選択であり、第二には「道徳的、宗教的な内在性に注目する自我の自己理解」（ibid.）か、「知的操作に注目する主体の自己理解」（ibid.）かという選択である。前者の選択は、それがすでに自己と他者という区別を前提としている点で問題である。ナベールは、そのような前提を「精神の複数性の實在論」（DD417）であるとして退ける。根源的な自己理解は、現実の意識の複数性をも問いに付すのである。また、後者の選択に関しては、道徳的宗教的な内在性だけに注目することは、単なる内省主義に陥る危険があり、知的操作だけに注目することは、知的領域には還元できない自己のより広く重大な部分を見落とす危険がある。それらのどちらをとっても、自己理解の一側面が遂行されるに過ぎないのである。

では、自己理解のはたらきとは、実際にはどういうはたらきなのか。ナベールによれば、それは「われわれにとって、すでに一つのはたらきである問い」（DD407）である。意識にとっての自己が、対象としては間接的にも直接的にも与えられない以上、自己理解はその始めから探求的であらざるを得ない。つまり、自己理解のはたらきとは、常に自己を問うはたらきとして発動している。そして、その自己とは自己理解のはたらき以外の何ものでもないのだから、自己を問うことによって初めて、自己は自己として意識されることになるのだといえよう。

ところで、この探求的態度と無前提の要求は、自己理解を「懷疑」の行為と等しくするように見えるかもしれないが、ナベールによれば実際にはそうではない。懷疑は、「真理

の不安と相関的」(DD412)であり、真理の回復へと方向付けられている。したがって、懐疑とは、ひとつの方法に過ぎない。それに対して、自己理解の問いはむしろ、「われわれ自身と、世界との馴染み深さのただなかに生じる驚異」(ibid.)であり、われわれの実存がそこに安住する馴染み深さを覆すものとして生じるのである。したがって、自己理解の問いは、真理の不安と相関的であるわけでも、真理の回復へと方向付けられているわけでもない。それは、自己理解の不安においてあり、自己理解のはたらき以外の何ものにも基づいているわけではない。

自己理解の問いが覆そうとする「馴染み深さ」とは、例えば文化や言語の習慣的な先入見による馴染み深さにとどまらない。その基底にある実存の「絶対的な馴染み深さ」

(DD413)にまで、自己理解の問いの手は伸びる。それは、われわれが、内容はどうか、現にそのように存在しているという事実、その「根元的事実性 *facticité radicale*」において、自らの実存を平穏と許容の感情において受け入れることを可能にする、個別的な意識の一般的な性格である。そのような、実存にとっての根本的な馴染み深さを覆すことで、自己理解の問いは、「意識の根本的な規定性において、意識がこの実存である限り、それ以外のなにものでもない実存そのもの」(DD413)をも問いに付すのである。つまり、現実には覆すことができないはずの、意識が「このものであること」そのものが、問いに付されるのである。

自己理解の問いは、方法的な懐疑ではない。方法が、与えられた目的へ至るための手段とするなら、自己理解の問いは、そうした目的を与えられてはいないからである。そのようなものとして、この問いは、すべてを問いに付す、すなわちその妥当性を否定することができる。それゆえ、問うことによって得られる答え、すなわち自己自身についてのどんな表象、観念も、それが新たに否定され、問いに付されるまでの一時的なものにとどまることになる。どんな答えも自己理解の問いを用済みにはできず、「どの時点においても、答えと問いの絆を絶つことは禁じられる」(DD407)。

さて、以上のことから、ナベールにおいて、自己理解とはその始まりにおいて探求的であるばかりでなく、徹頭徹尾、問いであり続けるということがいえる。そのような自己理解について、ナベールは次のように規定する。

「自己を理解することは、われわれにとって、すでに一つの働きである問いである。この問いによって、わたしがそれである存在は、問いと一つになり、問いそのものによって形成されることとなる」(DD407)

そして、この自己理解の過程において、意識は、「あらゆる答えを越える問うことのはたらきとして自己を発見するように至る」(DD423)。したがって、自己理解とは、意識が主体としてであれ、自我としてであれ、あるいは被造物としてであれ、ともかくすべて

の自己に関する形式や概念を拒絶することによって、逆に、この拒絶のはたらきとして自己を理解するときのみ可能となるのである。そして「意識は自己を理解することができるか」という問いに対しては、自己理解が、そのような問いのはたらきとして自己を理解するという条件のもとで、ウィと答えることができる。

ナベールは、そのように理解された自己理解の遂行を、「排去exhaustionの作業」

(DD422)、あるいは「脱去dépouillementのはたらき」⁸(DD423)と呼ぶ。自己理解の進行は、この排出の作業の深まりと相関的である。これは、一見逆説的な状況を生む。なぜなら、自己理解が進めば進むほど、自己についての確信は脱去によって失われていくからである。しかし、ナベールによれば、「無-知として自らを知り、この無-知を自らの本質の契機とする」(DD435)ものこそが哲学的意識と呼ばれうるのであり、哲学的意識の目覚めは脱去の作業が向かう頂点において達せられるのである。意識は、自己についてよりよく知っていることによって哲学的になるのではなく、自己をよりよく問うことによって哲学的になるのである。

ところで、あらゆる答えを乗り越えて自己を徹底して問うことが、自己理解の道であり、哲学的意識への道だとするなら、われわれは哲学的意識となった見返りに何を得るのだろうか。ナベールは、自己理解の道を、徹底した自己への問いにおける自己否定の道として規定するが、その哲学全体が、ただ否定することに終始するわけではない。一種の哲学的禁欲によって自己否定をやり遂げた意識には、ある「オマージュ」が与えられる。すなわち、「見返りに、意識は哲学的意識となったオマージュとして、その真実の証言として、あらゆる人間の所産と制度を受け取る」(DD422)のである。自己を問うこととしての反省が、ナベールの哲学の根本をなしているとするれば、この「あらゆる人間の所産と制度」の受け取りのうちには、ナベールの哲学の最も豊かな部分が現れているということができよう。

自己を際限なく問うことによって、意識のすべてが否定されてしまうわけでない。なぜなら、この問いは、それ自身の、何ものにも制約されない自由を証ししてもいるからである。自己理解の問いにおいて、意識は「あらゆる探求を開始させた問いのエネルギーと自由」(DD423)によって自己を理解するのである。もちろん、それは自己を否定だけの消極的な自由でしかない。しかし、その根底に「根元的肯定 affirmation radicale」(DD423)のはたらきが見分けられるとき、それは「人間の所産と制度」の世界で創造的に行為する積極的自由へと転換されうるのである。すなわち、ひたすら意識に対して求心的であった反省は、その根源にある肯定のはたらきに触れることによって、今度は外の世界に向けた遠心的な運動へと転換するのである。そこで問われることになるのは、世界においていかに行動すべきかという、実践領域の問題、倫理の問題である。

しかし、この問題に関しては、草稿で語られていることは少ない。というのもそれは、実際の具体的経験に基づく具体的反省の仕事になるからである。したがって、この問題については具体的反省の書である『倫理学要綱』において初めて明らかとなる。

二、過ちの感情と自己を問うこと

さて、草稿の言葉を借りれば、「われわれ自身と、世界との馴染み深さのただなかに生じる驚異」によって自己理解としての問いは開始される。『倫理学要綱』における反省も、今度は具体経験としての驚異によって開始される。ナベールは、この経験を道徳的生における経験に、しかも「過ち *faute*」、「挫折 *échec*」、「孤独 *solitude*」という否定的経験に求め、それらを反省を開始させる「反省の所与」と見なす。『倫理学要綱』は、ほとんど前置きなしに、これらの経験についての反省によって開始される。

ところで、この反省の所与の存在は、草稿で主張されていた自己理解の無前提性の要求と矛盾するようだが、そうではない。なぜなら、それらは、われわれの自己と世界との、馴染み深い関係に対して根本的な「否」を突きつける否定的経験であり、それによってそれ自体がすでに自己理解への運動を含む、反省的经验であるからである。つまり、反省の所与とは、反省的意識に対して外から与えられる対象なのではなく、むしろ意識がそのうちに入り込むことによって反省的な意識となる、そのような経験なのである。その意味で、反省の所与は、単なる反省の材料なのではなく、反省がそこで生まれそこで育つ、文字通り反省の母胎なのだといえる。

では、なぜ反省の所与が道徳的经验でなければならないのか。ナベールの言葉を借りれば、それは「道徳的生の固有性が、他の形式の活動とは反対に、われわれの行為の各々の、意識に対する反響を無限化することにある」（EE22）からだといえるだろう。自己自身に突きつけられる「否」、あるいは「問い」が深まれば深まるほど、意識は自己理解へと近づくというナベールの考えを、われわれはすでに草稿で確認しておいた。上記のような道徳的生の特徴は、そのような問いを無限化するといえるのだから、それは根源的な自己理解にとってうってつけの経験だといえるのである。ここでは、特に過ちの経験を取り上げていきたい。

さて、そもそも過ちの経験とはどのような経験か。それは伝統的には、自然的悪との区別において、道徳的悪と呼ばれてきた経験である。自然的悪が、われわれに被られるものであるのに対し、過ちはわれわれが能動的な行為によって犯すところのものであり、それが過ちとして判断されるのは、道徳規範を侵犯し、義務に背くものとして告発されること

によってである。つまり、過ちの経験とはさしあたって、規範を侵犯する行為に始まる経験であるといえる⁹。

道德性が、行為と規範との一致を要求するのだとすれば、それにそむく規範の侵犯は、自己自身を問題化せざるを得ないであろう。過ちの告発とは、ある行為とその行為の主体に「否」を突きつけることである。しかし、過ちが行為と規範との関係に限定されるならば、この自己否定、あるいは自己を問うことは、一時的なものに収まるはずである。なぜなら、規範の侵犯をふり返ることはすぐさまその背後にある、そうではない仕方で行ってきたはずの主体の自由を浮かび上がらせるからである。自分がかつて過ちを犯したが、別様に行うこともできたはずなのだから、これからそのように、つまり規範の要求に一致するよう行為すればよい、そのように考えることができる。その意味で、単なる規範の侵犯である限りの過ちの経験は、意識を道德的主体として振舞うことを許す馴染みのある世界に置いたままにし、それに問いをさしはさむようなことはしない。逆に言えば、それ以上のものが、過ちの経験に見出されない限り、それは根源的な反省の所与となりえない。

しかし、過ちの経験には、それ以上のものが含まれている。それが見出されるのは、過ちの感情のうちである。実際に自らの過ちを悪いと思い、それを振り返る意識は、つまり道德的な意味で反省する意識は、上のような割り切った態度をとることはできないはずである。それは、犯した過ちをふり返るとき、われわれは、感情的な負い目を感じ、それによって過去の過ちを行為の後まで引き摺ることになるからである。このような感情が、際限なくかきたてられるとき、最初は確かに過ちの行為に対して向けられたはずの告発が、「われわれの存在の全面的な有罪宣告」(EE22)にまで拡大することになる。そして、「われわれの行為が、どんなに挿話的なものだとしても、…その行為はそれが引き起こす受苦を通じて、われわれの価値全体を問いに付すように導く」(ibid.)のである。

以上のような、自己自身のあり方を問いに付す道德的な自己審問によって、自己理解への道は開かれるのである。われわれはすでに、自己理解の問いが、知的な関心に限定された問いではないということを草稿で確認していたが、そのような問いが具体的にはどのような問いの形をとるのか、ここで確認することができる。

さて、なぜ過ちの感情において、道德的な問いは行為の枠をはみ出して、その存在全体にまで広がるということがありうるのか。それはナベールの分析によれば、過ちの行為とそれを審問する意識との間に、常に同時性が再創造されるからである。つまり、われわれは過ちを、たとえそれが行為においては過去のものであったとして、常に現在の自分の過ちとして受け止めるようになっている。過去に犯した過ちによって責めを負うのは、過去の自分ではなく、今の自分である。それによって、意識は過去の過ちから逃れることができなくなり、この過去の過ちへの囚われの中で、道德的な審問が行為を超えて止め処もなく広がるのである。

この自己をまるごと問う道徳的審問において、問いは求心的に深められていく。すなわち、行為への問いから、意志への問い、動機への問い。こうして、遡行的に問うことの中で、意識は「自分自身の過去だけでなく、その背後にある、自らの記憶やすべての経験的歴史の枠を超える過去」（EE28）を発見するに至る。すなわち、過ちがどれほど自発的に犯されたのであっても、この自発性の手前に存在している密かな「同意」（EE26）、あるいは「過去の共謀」（EE28）がない限り、そのような過ちは犯されなかったということが発見されるのである。この密かな同意、あるいは共謀は、「意識の原因性causalité」による。例えば、誰かに嘘をついたのは、金銭を得るためであり、金銭を得るのは利己的な欲求によるものであり、といった具合に、われわれは、行為の理由をどこまでも遡って問うことができる。しかし、その理由の連鎖はどこかで止まなければならないはずである。つまり、それ以上遡ることのできない第一の自由のはたらきがなければならない。しかし、それは反省的に見通すことのできる理由の連鎖の第一の根拠として、それ自身はあくまで見通し得ないものとどまる。カント的な図式に当てはめれば、現象的な行いに対して、叡知的な次元に属している自由が過ちの原因なのである¹⁰。

この原因性が問いに付されることによって、自己理解の問いは、その深さにおいてひとつの限界に達することになる。というのも、それはあらゆる行為の第一の原因として、反省的意識による自己理解のはたらきの背後に存在するからである。意識の原因性が問いに付され、否が突きつけられるということは、われわれの実存のあり方そのものが問いに付され、否が突きつけられるということと等しい。なぜなら、それはわれわれに対して透明で意のままにできる自由ではなく、その手前にあって、ある通りに受け取られる他ない、そのような自己のあり方を意味しているからである。したがって、原因性が問われることによって、意識はその実存そのものも含んだ全体が、問われることになるのである。

ところで、意識の原因性が反省の限界にあるというなら、それによって自己に対する問いもまた限界に達し、運動を終わらせるのだろうか。そうではない。われわれは確かに、その背後を見通すことはできないが、少なくともそれが問われるべきもので、否定されるべきものだということだけは知っている。原因性の自覚によって、われわれはなお自己理解の不安のうちに留め置かれるのであって、それを終わらせる答えが与えられるわけではないのである。

実践的な観点からすると、以上のことは、過ちの後で新たに行うことの不可能性、すなわち道徳的な無能力さの自覚を生むことになる。なぜなら、意識の原因性がかつて犯された過ちと同質のものとされることによって、すべての行為は、たとえそれが道徳規範に適った行為であっても、その背後に過ちの行為と同質の根拠を隠していることが明らかとなるからである。まさしく、「孤立した行為が、自我の原因性全体を傷つけ、自らの完全性を再び見出すことの可能性をそれから奪う」（EE20）こととなるのである。

以上のように、過ちの感情における反省は、行為への非難から、そこに意欲の根元的な倒錯が見て取られる原因性の質を問うに至る。そして、その前であらゆる反省は立ち止まり、「自らの無力の告白」(EE26)をしなければならない。しかし、この告白と引き換えに、意識は反省からひとつの「オマージュ」を引き出すことができる。

もし意識の存在が、不純な原因性以上の何ものでもないとすれば、意識はそのはたらきにおいて自己を完全に理解し、そうして自己理解の問いに対する最終的な答えを得ることができるはずである。しかし、実際には、問いはなおいき続けており、問いと答えの絆は切れていない。それはすなわち、自己を問う意識のはたらきと、意識の原因性との間に差異が生まれていることを意味している。つまり、意識が自らの実存の全体を問いに付すということは、意識はこの実存と完全に一致するのではないことを、自らの道徳的な無力さと共に告白することでもあるのである。そこから、意識は自己を問うはたらきそのもののうちに、この問いのはたらきの「始原 principe」、つまりは自己理解のはたらきの始原に気づくこととなる。ナベールはそれを「根源的肯定 affirmation originaire」と名づける。それは、否定的なものに対して否を突きつけるので、否定の否定としての「肯定」のはたらきであり、また、意識の根元的な原因性よりもなお内内的であるので「根源的」だといえるのである。

根源的肯定の自覚によって、意識はある確信を得る。それは、過去への囚われから解放され、新たに行為を開始することができるという、再生の能力が自己には備わっているという確信である。根源的肯定は、現実の自己をその根底から問いに付しながら、その自己とは異なるものとしての、あるべき自己のあり方を写真のネガのように指し示す。意識は、そこに自己の再生の希望を見出すのである。しかしながら、ナベールが「自我に宿る神」(EE27)とさえ呼ぶこの肯定が、自己を問うはたらきのうちに見出されることによって、意識が自らの否定性からまると解放されるわけではない。なぜなら、それは自己理解のはたらきの最も内的な始原として、反省の手に届かないところではたらいっているからである。ナベールは逆説的な言葉で、「私がこの肯定を完全に所有するときとは、むしろそれが私の意識を完全に所有するときである」(EE68)という。つまり、意識はそれを自己の現実的な内容として取り込むことはできないのであり、逆に意識自身が、世界における現実的な行為によって、この「非現実的 irréel」な肯定の内容とならなければならないのである。

したがって、根源的肯定の自覚によって、自己理解の問い、その不安が解消されるわけではない。しかし、その自覚に至った意識はその問いのうちに、自己に対する否の言葉以外のものを聴き取ることができる。それは、意識に対して投げかけられる、「世界と持続のうちに、義務によって、もし必要ならば犠牲によって、私が存在するということを検証し、それを現実のものにせよ」(EE70)という「呼びかけ appel」である。根源的肯定は、あるべき自己のあり方を指し示すが、それを行為によって世界のうちに実現することを、

つまりあるべき自己を現実のものとするように意識に呼びかけるのである。そして、この根源的肯定からの呼びかけに答えること、それはこの呼びかけが含まれている、自己に対する問いに答えることでもある。

こうして、『倫理学要綱』における反省は、根源的肯定の発見によって大きな転換を迎える。すなわち、自己への問いをひたすら深めてゆくという一種の精神的苦行の記述から、この根源的肯定の呼びかけに現実の行為によって答える意識の歴史を記述するという「倫理 *éthique*」の記述へと、その発見を境に『倫理学要綱』記述は変化するのである。しかし、ここで再び強調しておかなければならないのは、倫理の領域へと舞台が変わっても、問いと答えの絆が断たれることはないということである。なぜなら、根源的肯定の呼びかけは、あくまでもあるべき自己と現実の自己の間にある差異を主張する自己への問いのうちに聴き取られなければならないからである。この差異は、意識が行為によって呼びかけに答える最中であっても絶えず蘇ってくる差異であり、それによって行為による応答が根源的肯定からの呼びかけに十分答えていないということの自覚が、意識には常に伴われることになる。自らの不十分さの自覚、あるべき自己と決して一致してはいないということを知っているという、この一種の「無知の知」による謙虚さを、哲学的意識は倫理の場面においても携えていなければならないのである。

おわりに

以上で、われわれは、ナベールにおける自己理解あるいは反省の持つ特徴を、それが「問い」と持つ関係において浮かび上がらせた。ナベールにとって、自己理解とは徹頭徹尾、自己を問うことによって貫かれていなければならない、この問いの道、あるいは否定の道が自己理解そのものを構成しているといえる。その道中で出会われる答えは、さらに新たな問いによって否定され、この問いと答えの絆は決して切れることがない。

この問いが、自己に対する道徳的審問として具現化するとき、問いのうちに根源的肯定の呼びかけを聴き取る反省的意識は、それに現実の行為によって答えようとする。そこで反省は倫理へと転換するが、そこでもなお、問いと答えの絆は継続しており、自己への問いは止むことがない。ナベールにおいて、自己を理解すること、すなわち自己を問うことは、哲学的意識にとって最も重要な要件であり、そのことは反省について語られる場合でも、あるいは倫理について語られる場合でも変わらないのである。

ところで、ここで改めてナベールの草稿「意識は自己を理解することができるか」を見直すと、この論考ではまったく放置していた問題が、非常に強い関心を持って扱われてい

ることに気づかれる。それは、宗教の問題である。ナベールは、完成された著作においては、宗教についてほとんど語らないまま物故した。しかし、それは彼にとって宗教の問題が周縁的なものであったことを意味せず、むしろ十分な準備を必要とする最終的な問題であったからに他ならない。実際、ナベールは草稿において、次のように語っているのである。

「最終的に私の目的は、意識は自己を理解することができるかと問うことで、意識に批判的に適用されたある種の否定神学の方法を通して、宗教的行為を構成している根本的肯定を確証することにある」(DD,424)。

幸いにも、われわれはこの草稿が共に収められている遺稿集『神の欲望』を通して、ナベールの宗教思想がどのようなものであったのかを知ることができる。ここでそれについて論じる余裕はないが、ひとつだけ確信を持っていえるのは、「哲学的意識と宗教的意識の一致を証明する必要がある」(DD,426)と述べるナベールの宗教思想においても、やはり自己への問いの持つ重要性は変わらぬであろうということである。宗教について哲学的に論じるには、必ず意識の持つ「神の欲望」から出発しなければならないとする『神の欲望』の冒頭で、ナベールは次のようにいっている。「神の欲望と自己理解の欲望はひとつである」(DD21)と。欲望は、対象の不在を前提し、そこから問いが生じてくる。自己が問われるように、神もまた問われるのである。

¹ ナベールは、近年その再評価が急速に進められている思想家のひとりである。日本では、特に最近、越門勝彦氏によるナベール研究の書が出版された。これは本邦初のナベールについてのモノグラフィーとして、日本でのナベール研究史上、画期的なものといえよう。越門勝彦『省みることの哲学—ジャン・ナベール研究—』、東信堂、2007年

² Jean Nabert, "La philosophie réflexive" in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, PUF, 1994, p.397

³ *ibid.*, p.404

⁴ Jean Nabert, "La conscience peut-elle se comprendre ?" in *Le desir de Dieu*, Cerf, 1966

⁵ この点に関しては、『神の欲望』にともに収録されているドゥーシーの草稿についての解説が参考となる。Emmanuel Doucy, "Présentation du manuscrit de 1934: 《La conscience peut-elle se comprendre》" in *Le desir de Dieu*, Cerf, 1966

⁶ ジャン・グレーシュは、この草稿を「自己を理解することの不安」という観点から読み解いている。グレーシュの読解の特徴は、ナベールの自己理解の理論を、ハイデガーの了

解の理論と比較している点である。それは、ナベール哲学を、解釈学的哲学として解釈する可能性を示唆する。Jean Greisch, "L'inquiétude du «se comprendre» et le désir de Dieu" in *Jean Nabert et la question du divin*, ed. by Philippe Capelle, cerf, 2003

⁷ ibid., p. 50

⁸ ここで「脱去」と訳した「dépoillement」は、ナベールの著作に何度も現れるが、リクールは、ナベールの証言論について論じた論文の中で、その使い方がパウロのそれを思わせることを指摘している。「あなたがたはキリストにおいて、手によらない割礼、つまり肉の体を脱ぎ捨てるキリストの割礼を受け」（コロサイ書 2-11）。

⁹ このような過ちの理解に関して、前提されているのは、明らかにカント的な道德論である。ナベールは、道德の理解、あるいは過ちの理解に関して、カントの道德論をいわばたたき台にしているといえるが、それはこの道德論が脆弱であるからではなく、むしろ十分に根拠付けられたものだとなベールが評価していることによる。それは、ナベールが、規範を与えるというカント的な理性のはたらきを、規範を超える自由のはたらきと同じく、精神にとって重要なものだと見なしていたからである。Cf. Jaques Baufoy, *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Universitaires de Namur, 1974, ch. II

¹⁰ あるいは、カントとの関係でいえば、これを『単なる理性の限界内における宗教』で言及された「叡智的行い」と結びつけることもできるだろう。カントは、選択意志の最上の格率のうちに根元的な悪の根を見るが、それは一切の経験に先立つ、現象としては現れない叡智的な行いである。Cf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Philosophische Bibliothek*, Band 45, 9. Auflage. 1990, S. 41